

Un discurso complementario sobre la posición jurídica de la población indígena colonial: las congregaciones provinciales en la provincia jesuítica del Paraguay (1608-1762)

Fabian Fechner

Universität Tübingen, Alemania

Resumen: Por la escasez de documentos de origen indígena en la época colonial hay que consultar otras fuentes para tener una idea del estatus social y jurídico de la población indígena. Textos premodernos de índole administrativa son sumamente aptos para este asunto, porque no representan una norma absoluta, sino un conjunto regionalizado de reglas y propuestas para crear y arreglar una nueva realidad social. Como estudio de caso, se toman aquí fuentes internas de la provincia jesuítica del Paraguay, las llamadas actas de las congregaciones provinciales, para explicar y discutir las visiones divergentes sobre los indígenas en la misma Compañía de Jesús.

Palabras clave: Nueva historia de la administración, inculturación, guaraní, jesuitas, congregaciones provinciales (1608-1762), Paraguay, siglos XVII-XVIII.

Abstract: Because of the scarce indigenous documents dating from the colonial period it is necessary to consult supplementary sources to get an image of the social and judicial status of the indigenous population. Premodern administrative texts fit into this purpose, because they do not represent an absolute norm, but a regionalised set of rules and suggestions to create and structure a new social reality. As a case study internal Jesuit sources from Paraguay, especially the documentation of the provincial congregations are analysed to explain and discuss the incoherent visions about the indigenous population within the Society of Jesus.

Keywords: New administration history, inculturation, Guarani, Jesuits, provincial congregations (1608-1762), Paraguay, 17th-18th centuries.

Introducción

Al hablar sobre el agente indígena en la historia colonial de las Américas, el historiador normalmente tiene que contentarse con fuentes de segunda mano: el agente no escribe, sino se escribe sobre él. Por eso, hay que buscar el eco de la voz indígena en la documentación española y criolla, aparte de los artefactos que se estudian con el método arqueológico y antropológico.

Cuando se analiza la abundante documentación administrativa, el agente mudo comúnmente aparece como mero objeto entre la actuación directa de poderes bien definidos como, por ejemplo, la corona española, el papado y las Órdenes religiosas. Pero cuando se considera el nuevo rumbo de la historia de la administración, hecho en la década pasada, se abre una nueva puerta en la investigación de la documentación



administrativa. Según este cambio de perspectiva, la actuación de instituciones administrativas no es más un cumplimiento de normas, sino un “acto creativo de la organización de la realidad sociocultural” (Haas & Hengerer 2008: 10).

Sigue un cambio fundamental en cuanto al espacio. No es que las normas legislativas se elaboren por un poder central y se cumplan homogéneamente en todo el imperio. El citado “acto creativo” significa que la legislación central se concretiza únicamente por la aplicación y la interpretación local de las leyes; no basta analizar los códigos impresos de la legislación americana como la famosa “Recopilación de las Leyes de los Reynos de Indias” de 1680, sino hay que considerar la jurisdicción local y los debates muy puntuales sobre la implementación de leyes, bulas y cédulas reales que se encuentran normalmente en forma manuscrita y esparcidos en los archivos. De este modo, hay que revisar las categorías del espacio. En vez de suponer un espacio jurídico homogéneo se considera una multitud de espacios de interacción entre las autoridades locales, las Órdenes religiosas y la población local.

Entre las Órdenes religiosas, especialmente la Compañía de Jesús produjo, ordenó y conservó una documentación muy rica para estudiar la regionalización de normas en Hispanoamérica. Los jesuitas, que fueron a partir de 1566 una de las cinco Órdenes misioneras en Hispanoamérica, destacaron por la enseñanza pública y el establecimiento de nuevas misiones en regiones periféricas como en Maynas en el interior del Perú y a orillas del Río Uruguay. Pero esta documentación administrativa apenas se ha estudiado hasta el día de hoy, porque en la historiografía tradicional, la Compañía de Jesús valía como mejor ejemplo de una organización centralizada, basada en las Constituciones escritas por el fundador de la Orden, Ignacio de Loyola, y de una interpretación muy estricta del voto de la obediencia (Schmidt 1957; Strobel 1976). Este argumento se basa en el hecho de que el preposición general de los jesuitas, es decir, la cabeza de la Orden con sede en Roma, nombraba directamente a los provinciales. Un provincial era el superior de una provincia que representaba un conjunto de residencias, colegios, casas y misiones de la Orden (Müller 2006; Pavone 2007).

El siguiente artículo parte de la observación de que los jesuitas esparcidos no tenían solamente que obedecer al provincial, sino regularmente se reunían para tomar decisiones administrativas y jurisdiccionales en las llamadas congregaciones provinciales. Entonces las congregaciones provinciales de la Compañía de Jesús eran la institución mediadora entre las diversas provincias de la Compañía en Europa y Ultramar y la curia de la Orden en Roma. En estas congregaciones provinciales, incluidas las del Paraguay, se reunía cada seis años un grupo bien definido de jesuitas para discutir los problemas centrales que surgieron a la hora de evangelizar los indígenas, y del sustento de la provincia. Entre los padres reunidos se hacía una votación, preparada por el administrador, con el fin de enviar dos representantes al general de la Orden en Roma y al Consejo de

Indias en Madrid. Estos representantes, los llamados procuradores provinciales, tenían que llevar los debates de los padres del Paraguay y sus propuestas para remediar los problemas en actas muy detalladas, comunicando los asuntos más urgentes a los principales responsables de la colonización político-religiosa del Paraguay en Europa (Formula 1893; Friedrich 2011).

Pongo estas actas que se produjeron en las congregaciones provinciales (*“Acta Congregationis Provincialis Paraquariae”*) en el centro de mi análisis porque reflejan los debates entre los padres de la provincia. En el artículo presente se analiza sistemáticamente por primera vez este tipo de documentación. De las 23 reuniones convocadas entre 1608 y 1762, con un total de 522 peticiones conservadas, tomaré en lo siguiente los debates relevantes para la posición jurídica de la población indígena colonial. Las tensiones entre los padres congregados se muestran sobre todo en dos tipos de fuentes. Primero en las peticiones escritas en latín que eran formuladas y apoyadas por todos los religiosos congregados o por una mayoría absoluta de ellos. En segundo lugar, un grupo pequeño entre los padres que no encontraba la mayoría propuso sus ideas políticas y administrativas en peticiones especiales, los llamados memoriales particulares, que se redactaron en lengua castellana. Por el carácter interno de las fuentes, ellas revelan que no había una opinión unánime entre ‘los’ jesuitas, sino una discusión continua entre varios partidos sobre la ‘visión del otro’ en América.

A través de un análisis de estas actas nombradas se quieren caracterizar las interacciones fundamentales entre el Paraguay y Roma, especialmente el encuentro con la población indígena y la legislación en las reducciones guaraníicas. Así, se concretan en ocho campos temáticos los procesos de reconfiguración y regionalización en el ideario, las estructuras espacial y personal y la autoimagen de la Orden jesuítica al adaptarse al entorno desconocido. Aparte de los manuscritos conservados, el caso del Paraguay se toma porque esta región representa una zona de contacto ejemplar en la periferia del imperio español. Esta zona se destaca por la documentación histórica abundante y porque allá la zona de contacto entre el imperio portugués y el imperio español se cruza con una región con intensa actividad misionera.

El estatus social de los indios reducidos

Numerosos debates en las congregaciones provinciales reflejan las muchas opiniones sobre las cualidades y el estatus social de los neófitos. De este modo, se puede demostrar que no existía un concepto homogéneo de la población indígena por parte de los misioneros. Por ejemplo, los misioneros pidieron en varias ocasiones reglas especiales para los indios en el tiempo de Cuaresma. Así los misioneros quisieron facilitar la evangelización, suponiendo un autocontrol menos riguroso por parte de los indios. Pero ni siquiera la congregación provincial misma aceptó en 1626 el postulado según el cual

los indios podían comer carne durante la Cuaresma (ARSI Congr. 61, f.249v-250r). En la próxima oportunidad, es decir, en la congregación del año 1632, se presentó la misma petición de nuevo, pero, para evitar otro rechazo, no se propuso en el pleno de los padres congregados, sino en un memorial particular escrito por “los P[adr]es Misioneros de las Reducciones del Paraguay” (ARSI Congr. 63, f.304v). El general Vitelleschi no aceptó esta idea, por el simple motivo de no obtener una dispensa papal. Como remedio, el prepósito general recomendó trabajos menos agotadores para los indios en tiempo de Cuaresma (ARSI Congr. 63, f.306v).

Este debate ejemplifica que el rol de los neófitos indígenas oscilaba entre un estatus inferior y una posición igualitaria (Milhou 1994; Meier & Aymoré 2005: 149-174; Duve 2008: 167; Wilde 2009). Estos extremos se pueden reconocer en otras ocasiones también. El primer aspecto se revela en la opinión común de algunos padres de que los indígenas se caracterizaban por la gula y la falta de dominio de sí mismos (Sepp 1696: 240s). El segundo se muestra en el postulado aceptado en 1620 de que los indios en las reducciones (“vere familiares nostri”) podían ser sepultados también en las iglesias de las reducciones (ARSI Congr. 61, f.255r; ARSI Congr. 56, f.263r).

Además, las congregaciones provinciales discutían continuamente el asunto de la posición social de los indígenas cuando trataron la explotación de los indios, predominantemente para tomar distancia de los jesuitas brasileños que siguieron a la actitud portuguesa apoyando la esclavitud indígena. Para evitar dicha explotación en una escala mayor, como se explicará más adelante, rechazaron la encomienda. Pero especialmente en una escala menor, dentro de la Orden, se vio también este asunto, porque en varias ocasiones los hermanos jesuitas se aprovecharon de la mano de obra de los indígenas. Por este motivo, los indios no debían y no podían trabajar en los colegios (ARSI Congr. 61, f.273r).

De este modo se puede comprobar que una imagen fija y unánime de la población indígena por parte de los misioneros no existía. Más bien cierto estatus social se concretaba y se negociaba en el trato de varios asuntos específicos que se plasmaron en las discusiones puntuales en las congregaciones provinciales.

Origen y permanencia de las misiones

El segundo caso profundiza que las normas redactadas en Roma no crearon un espacio jurídico homogéneo en la provincia jesuítica del Paraguay. A continuación demostraré que al contrario en el asunto central de la persistencia de las misiones, las autoridades locales de la Orden establecieron una práctica que difirió notablemente de los proyectos administrativos generados en la curia romana. Según la semántica en las fuentes a mediados del siglo XVI, los términos ‘misión’, ‘doctrina’ y ‘reducción’ denominaban la fase inicial y provisoria en la evangelización de los indígenas. Según los métodos misionales

aceptados en esa época, estos asentamientos solamente tenían la función de facilitar la introducción de la fe cristiana y de las costumbres europeas. A largo plazo, la idea era que los misioneros avanzaran hacia otros grupos ‘paganos’, y que el clero secular continuara en parroquias comunes. Solamente por una orden del Virrey del Perú, Francisco de Toledo, los jesuitas llegados en 1568 a Lima ejercieron las tareas de curas comunes en parroquias de indios, hasta la llegada del número suficiente de sacerdotes seculares al virreinato (Morales 1998: 3-32). La actuación del virrey causó grandes debates dentro de la Compañía de Jesús, porque la instalación de un párroco jesuita en un lugar fijo chocaba con la flexibilidad geográfica requerida por las Constituciones de la Compañía.

La tensión de este marco general se manifiesta también en una escala local dentro de la provincia del Paraguay. Así, en la congregación provincial se redactó en 1620 una petición “[q]ue no se perpetuen en las misiones max[im]e pudiendo servir a la comp[añí]a a en otras cosas –y que otros [es decir, sacerdotes seculares] entren en su lugar” (ARSI Congr. 61, f.273r). Esta petición se presentó en un memorial particular. Por eso, se puede concluir que fue apoyado por la minoría de los padres congregados. La mayoría, siendo de opinión contraria, se articuló en la próxima oportunidad, en la congregación provincial del año de 1626. En un postulado oficial se propuso al general que las reducciones no se entregaran a los obispos y que permanecieran en manos de la Compañía. Para justificar esta posición delicada, se esgrimió toda una batería de argumentos (ARSI Congr. 56, f.264). La mayoría de los padres estaban seguros de que todo el esfuerzo de la fundación de las misiones sería en vano si eran entregadas en manos del clero secular. Además, solamente por la colaboración con las misiones antiguas se podían instalar misiones nuevas: los indios ya reducidos tenían que acompañar a los misioneros jesuitas en terrenos desconocidos para ayudarles en la conversión de los indios “paganos” y en la reducción de ellos en poblaciones permanentes y más grandes. Solamente los jesuitas podían, según la petición, salvar a los neófitos de las injurias continuas de los españoles, los “iniurijs Hispanorum” (ARSI Congr. 56, f.264r: 108). Con la reducción de los indios en los pueblos, los padres habían aceptado el deber de protegerlos. Si los jesuitas los dejaban en manos de los obispos, de los curas seculares y de los españoles, los indígenas rechazarían a los padres como traidores y mentirosos –“deceptores et mendaces” (ARSI Congr. 56, f.264r: 110). Finalmente, los jesuitas, seguros de sí mismos, juzgaron que solamente ellos eran capaces de instruir a los indígenas en materia de la caridad y de la fe, mientras que la mayoría de los curas seculares no. En el curso de las décadas hasta 1767/68, algunas reducciones fueron reubicadas, otras abandonadas, pero ninguna terminó en manos del clero secular. Solamente después de la expulsión de los padres jesuitas el gobierno español las entregó al clero secular y a los franciscanos (Telesca 2009).

Se puede ver que según la letra de la ley redactada en Roma, la misión necesariamente tenía un estatus transitorio. Pero en la realidad misionera, esta reivindicación era

el punto clave de un debate continuo en el nivel local que se orientó hacia el establecimiento a largo plazo de las misiones.

La admisión de los criollos, mestizos, cuarterones e indios en la Compañía de Jesús

El tercer caso enfatiza la regionalización del concepto español de la limpieza de sangre en el Paraguay a principios del siglo xvii en cuanto a la admisión de novicios en la Compañía de Jesús. En sus orígenes en el siglo xv este concepto apuntaba la exclusión social de los descendientes de los llamados ‘cristianos nuevos’, es decir de los moriscos y de los judíos conversos en la Península Ibérica. En Hispanoamérica, la limpieza de sangre se proyectó hacia los neófitos indígenas; ellos también eran vistos como ‘cristianos nuevos’. El concepto era ajeno a las ideas ignacianas que se basaban en una proyección supranacional de la Orden y en la integración de los llamados conversos y de sus descendientes (Borja Medina 1992). Ignacio de Loyola se mostró muy favorable a las vocaciones indígenas. Tras llegar a la India, también su compañero Francisco Javier asumió la misma posición, pero en todos los casos exigió una prueba de varios años en la que los candidatos debían mostrar su idoneidad. Otros indígenas trabajaron como catequistas e intérpretes en la Compañía de Jesús (Correia-Alfonso 1992; López-Gay 2001).

En 1593, por intervención directa del rey de España, esta práctica se modificó completamente. En el decreto “De genere”, discutido y aprobado por la quinta congregación general, se prohibió la admisión de moriscos y conversos en la Compañía (Decreta 1893: 278s). Este decreto mostró un efecto directo en Hispanoamérica, porque también los indios recién convertidos e incluso los mestizos se encontraban en el grupo de los ‘cristianos nuevos’. Por eso, a partir de 1596 los rectores y el provincial de la provincia jesuítica del Perú tuvieron que controlar los antecedentes de los candidatos desde el punto de vista de la limpieza de sangre. En algunos casos, dos testigos eran suficientes para probar una descendencia ‘pura’. Así, en la práctica de la admisión las restricciones no resultaron tan severas (Coello de la Rosa 2011).

En la provincia del Paraguay en la primera mitad del siglo xvii se prolongaron estos debates sobre la admisión de los mestizos y miembros de los demás grupos étnicos. Ya seis años después de la fundación de la provincia, en 1614, la segunda congregación provincial planteó la pregunta de si los ‘mextizi’, cuyos padres por su parte ya eran mestizos, podían entrar en la Compañía de Jesús o no. Además quisieron saber si los cuarterones, es decir, hijos de un mestizo y una española y viceversa, podían ser admitidos, porque ya sabían una lengua indígena. En la respuesta, el general Vitelleschi no hizo ninguna diferencia entre los mestizos y los cuarterones. Ambos podían entrar como coadjutores. Para entrar en el grupo ‘superior’ de la Orden, como profesos, el propósito general impuso una restricción muy fuerte. Concedió un número total de cuatro sujetos para la admisión durante el provincialato corriente. La admisión de más cuarterones

respectivamente mestizos no era posible sin consulta provincial y aviso al general en Roma (ARSI Congr. 55, f.181r).

Pocos años después de esta decisión del general, la opinión de los padres sobre la admisión de los nacidos en tierras americanas cambió totalmente. Seguramente por experiencias poco favorables, la mayoría de los congregados opinó que los cuarterones y los mestizos podían causar ‘daños’ dentro de la Compañía. Por eso, sería preferible admitirlos solamente con el rango de coadjutor. Paralelamente se discutió por primera vez el tema de los criollos, hablando de “*utrum Hispanorum filios hic natos*”, es decir “los hijos de padres españoles que nacieron aquí” (ARSI Congr. 61, f.254r: 110). Debatieron con mucha atención, porque comparados con los europeos se sospechaba que los criollos eran un tanto indecisos y flojos. Por este prejuicio, se apoyó la admisión criolla solamente con dos restricciones, a partir de una edad mínima de 20 años y con un máximo de un 25 por ciento de criollos admitidos en la Compañía de Jesús (ARSI Congr. 61, f.254r). Pero Vitelleschi no quiso aprobar las propuestas restrictivas, porque temía “*distinctiones, et schismata*”, entonces una división de la Orden en dos o más grupos. Tampoco vio la necesidad de modificar las reglas de admisión para los cuarterones y los mestizos (ARSI Congr. 56, f.262r). En las décadas siguientes, el uso de las reglas vigentes se estableció en la práctica de la admisión de los criollos, mestizos y cuarterones. La admisión de indios, una forma especial de la ‘vocación indígena’, era teóricamente posible, pero no se discutió separadamente en las congregaciones provinciales.

Cabe destacar que la adaptación de los estatutos de la limpieza de sangre resultó sumamente heterogénea en las diferentes provincias jesuíticas, en este caso el Perú y el Paraguay. Para evitar los “cismas” posibles en la Compañía de Jesús, el general mismo tenía la posibilidad de criticar puntualmente la práctica administrativa en varias provincias.

La precondition de la inculturación – el aprendizaje de las lenguas indígenas

Con el siguiente punto pretendo profundizar en el tema que el dominio de una lengua indígena era una ventaja clave en la admisión de jesuitas nacidos en América. Más detalladamente, la facultad de estos *padres lengua* era una precondition para seguir el método de inculturación de la Compañía de Jesús. Paralelamente ejerció una función interna importantísima, como constató el primer provincial del Paraguay, Diego de Torres, en una carta al general de 1608:

Para conservar la union entre nosotros parecen muy necess[ari]as las cosas sig[uien]tes 1.o que se guarde con toda exaccion la instruccion de V[uestra] P[aternalidad] en el de prender todos la lengua y trato con los Yndios como se va haziendo y jurgamos por conveniente mucho que los Theologos saltem [es decir por lo menos] el 3.o y 4.o año deprendan alg[un]a lengua que no solo no les estorvara en sus estudios por estar muy poco tiempo, pero ahorran el que suelen perder y ayudaran a catequizar aran cobrando affecto a este s[an]to ministerio, antes que la propria estima los preuenga con otros menos ordenados [...] (ARSI Congr. 55, f.172v).

A través de posturas de esta índole se puede demostrar generalmente que las lenguas indígenas no valían únicamente para posibilitar la comunicación con los feligreses indígenas sino también funcionaban como un etos coherente de la multitud de los jesuitas esparcidos en toda la provincia. La tercera congregación provincial (1620) concretó este proyecto, pidiendo que cada jesuita tenía que estudiar una lengua indígena por lo menos una hora diaria (ARSI Congr. 61, f.253v-254r). Este acuerdo fue adoptado por la mayoría.

La opinión que una minoría representaba se refleja en una petición del memorial particular redactado al mismo tiempo y firmado por el procurador provincial Francisco Vázquez Trujillo: “Que no se ordene ning[un]o antes de saber alguna lengua, o al menos, no se ocupe en minist[er]ios porque despues se impossibilitan de aprenderla y es con nota de otros y desconsuelo suyo etc” (ARSI Congr. 61, f.273r). Medidas posteriores proveyeron la enseñanza de las lenguas indígenas ya en algunos colegios europeos especialmente para los futuros misioneros. Paralelamente se escribieron numerosas gramáticas y vocabularios que forman parte del corpus de la lingüística misionera (ARSI Congr. 61, f.275v; Schlieben-Lange 1999).

Las insistencias del procurador y la multitud de medios de enseñanza acerca de las lenguas indígenas se explican por la importancia del saber de idiomas dentro de la Orden, y también por el simple hecho de que el aprendizaje de una lengua indígena resultó muy largo y difícil. Para motivar a los misioneros a empezar con esta tarea, la sexta congregación general (1608) decretó que los jesuitas que todavía estaban estudiando podían compensar conocimientos mediocres en teología con la excelencia “in Litteris Humanioribus” —esta frase se relacionó en primer lugar con las lenguas clásicas, pero también con las lenguas indígenas de ultramar. A partir de 1637, se discutió este privilegio general junto con la pregunta de la admisión de criollos y cuarterones más puntualmente en la provincia del Paraguay. La sospecha de varios padres en la provincia era que ellos, habiendo aprendido una lengua indígena sin esfuerzo en la infancia, tenían una ventaja exorbitante comparada con los jesuitas europeos que tenían que aprender una lengua americana arduamente (ARSI Congr. 67, f.233r). Pero también en este caso el padre general prohibió medir los conocimientos de los padres con dos varas. Según el general, el conocimiento de una lengua indígena no significaba automáticamente que los criollos y cuarterones pudieran hacerse profesos, porque la ‘mediocridad’ en la teología era una faena bastante grande (ARSI Congr. 67, f.235r). En varias ocasiones, los procuradores del Paraguay intentaron cambiar la opinión del general, pero siempre sin éxito. El caso más emblemático se dio en el año 1644, cuando el procurador provincial Juan Pastor presentó una petición delante del general Caraffa:

Y solo se podra verificar en los criollos que supieron lengua a natiuitate por que por razon de saberla podran passar con mediocritate. de lo qual se seguiran muchos y graues inconuenientes. y el 1.º q[ue] ellos solos sera los priuilegiados [...] al 4 año de estudios con mediocritate y con esto seran professos de 4 votos. y los q[ue] fueren de europa, no. lo qual se vee q[ue] sera materia de desconsuelo, y desaliento para los q[ue] con tanto animo passan y lleuan tantos trabajos en nauegaciones y peregrinación (ARSI Congr. 71, f.228v).

Pero por haber rechazado peticiones de este género en las provincias de Filipinas, Perú y México, y para mantener la homogeneidad dentro de la Orden, Caraffa se quedó con la decisión de antes (ARSI Congr. 71, f.230v).

Este debate representa un resumen emblemático y la culminación en la cuestión acerca del papel de la enseñanza de las lenguas indígenas en la Compañía de Jesús. Pastor y Caraffa argumentan de la misma manera. Ambos quieren garantizar la unión y la igualdad entre los padres jesuitas que representan el ideal espiritual más importante de la Orden. Difieren los medios propuestos. Mientras Caraffa enfatiza la igualdad de las normas –reclama la misma ley para europeos y criollos– Pastor requiere una igualdad de las exigencias en un nivel fáctico. Así se demuestra claramente la diferencia entre dos culturas jurídicas: un modo abstracto-unificador en el centro y un modo más cerca a las circunstancias concretas de una provincia en la periferia.

Métodos misionales puestos a debate

La ambigüedad de los conceptos central-unificador y regionalizado también se materializa en el tema de los métodos misionales. Los métodos que se propusieron en las cartas oficiales y los relatos edificantes de la época –y que por esa difusión notable predominan los conocimientos científicos sobre el establecimiento de las misiones hasta el día de hoy– abarcaban la catequesis en lenguas indígenas, la fundación de pueblos para los indios cristianizados y la separación estricta de los españoles (Zubillaga 1947; Specker 1953; Borges Morán 1977).

A base de las congregaciones provinciales se pueden reconstruir dos métodos misionales aplicados en el Paraguay que apenas se encuentran en los documentos oficiales e impresos. Enfocan el hecho de que el problema fundamental solía ser el primer contacto entre jesuitas e indígenas. El primer método especial se debatió en la congregación provincial de 1632, cuando las reducciones en la región de los ríos Uruguay y Paraná iban desarrollándose rápidamente. En esta ocasión, algunos padres del Paraguay postularon al general que el provincial solía regalar a los caciques en las reducciones objetos de mucho valor, en algunos casos de más de mil pesos. Pero los padres no se quejaron sobre los regalos en sí mismos sino de que el valor exorbitante evidentemente sobrepasaba el voto de pobreza (ARSI Congr. 63, f.334r). El general disintió en caso de estos escrúpulos, respondiendo: “Que puede, y debe el Prouinçial haçerlo como hasta aqui” (ARSI Congr. 63, f.312r).

En un memorial particular del procurador provincial Juan Pastor del año 1644 se puso en debate el segundo método poco ortodoxo. Relató el procurador al general que

[l]os Padres de algunas Reducciones auian acostumbrado con buen zelo salir como capitaneando a muchos indios fieles de sus Reducciones para yr à recoger otros indios infieles y traerlos a sus Reducciones a fin de hazerlos cristianos con su predicacion y dotrina en q[ue] se experimentaron algunos ruydos.

Pero en este caso, el provincial no dio el impulso para la misión, todo lo contrario, ya había ordenado “q[ue] no salgan mas asi” (ARSI Congr. 71, f.222v). Ambos casos siguen el mismo esquema. En el Paraguay, una minoría de los padres critica el derecho consuetudinario, en este caso dos costumbres en la misión de los indígenas. Como en muchos casos más, el general no quiso tomar una decisión final desde lejos: “En este particular me remito a lo q[ue] ordenare el Prouincial precediendo consulta de Prou[inci]a y de otros P[adres] antiguos de las reducciones” (ARSI Congr. 71, f.225v). En lugar de eso, dejó un espacio libre para la discusión dentro de la provincia y el parecer de los padres más versados en las necesidades del Paraguay. En estos casos, una margen de tolerancia instituida por la autoridad central en Roma posibilita una regionalización de las prácticas en la evangelización de los indígenas.

Evangelizar y castigar

Otro campo temático esclarece de qué manera los debates en las congregaciones provinciales contraponen las versiones oficiales y ampliamente difundidas sobre las misiones entre los indígenas. En las cartas edificantes y otros géneros de textos de difusión, los indígenas, una vez evangelizados, aparecen como feligreses siempre mansos y obedientes. La realidad histórica, obviamente, no era así, pero las fuentes muchas veces guardan silencio en este asunto para justificar los motivos y los métodos de la evangelización. La meta era difundir el ideal de una virtuosa “república de los indios” que estaba estrictamente separada del influjo de la más profana “república de los españoles” (Morales 1998: 5s). Al mismo tiempo, los padres jesuitas quisieron restringir el influjo de la administración española lo más posible. Un buen ejemplo para esta tendencia es una serie de homicidios entre los indios de una reducción paraguaya sobre la que Juan Pastor informó el general en 1646. A pesar de la docena de asesinados, el procurador opinó que

no pueden los P[adres] N[uestros] tener corregidor español en el pueblo q[ue] los castigase tiene muchas y graues dificultades. llevarlos presos a los gouernadores tambien. dejarlos sin castigo, paresera mal. contentarse con solo desterrarlos es poco [...] (ARSI Congr. 71, f.222v).

Terminó la pregunta en el memorial particular con el castigo común para un asesino indígena en las reducciones de treinta a cuarenta azotes. Pastor esperó un mandamiento preciso, pero el general ofreció dos opciones. Su preferencia personal fue

[...] carcel perpetua, y buena abstinencia en la comida [...]

pero juzgó

[...] que lo mas seguro es, q[ue] el Prouinçial haga una buena consulta de los P[adres] mas antiguos de las Reducciones, y q[ue] se estile con semejantes delinquentes, lo q[ue] se juzgare por mas apropiado (ARSI Congr. 71, f.225v).

Así, otra vez se puede reconocer el espacio libre para la discusión entre los jesuitas del Paraguay. Sorprendentemente, de todos modos el general aprobó la exclusión de la legislación española. Se puede ver que en las misiones periféricas las normas y las prácticas de la Orden no fueron afectadas por el derecho indiano por la ausencia de las autoridades españolas.

La administración de los sacramentos y el matrimonio entre los indios

La validez y la forma del matrimonio contraído entre indígenas representan un foco central en cuanto a la aplicación local de normas centrales. Constituye un eslabón de un discurso jurídico más amplio, porque en prácticamente todo el siglo XVI, teólogos y juristas españoles debatieron sobre la validez de los matrimonios indios contraídos antes del bautismo. En caso de una supuesta validez, por el hecho de que muchos pueblos indígenas aceptaban y practicaban la poligamia, en muchos casos se siguió cuestionando cuál era el matrimonio válido. Estrechamente relacionado con este tema se puso en cuestión hasta qué grado de consanguinidad o de afinidad, respectivamente, se podía contraer matrimonio (Specker 1953: 174-186; Aznar Gil 1990). En 1537, Pablo III publicó en la bula “*Altitud Divini Consilii*” la primera decisión papal sobre el matrimonio indio (Hernández 1879: 65-67). Los indios ‘paganos’ que habían tenido varias mujeres, una vez bautizados tenían que contentarse con una sola. Comúnmente tenían que mantener el primer matrimonio —“pero cuando no pueden acordarse cuál era la primera esposa” podían elegir cualquiera de las esposas. En el mismo documento se prohibió el matrimonio entre parientes hasta el cuarto grado de consanguinidad o de afinidad respectivamente. La selección de la esposa se simplificó con la bula “*Romani Pontificis*” de Pío V (1573). Se dispuso brevemente que la mujer que se dejara bautizar junto con un indio sería su esposa en el sentido cristiano (Hernández 1879: 76).

La base jurídica del pontífice romano está bien documentada y accesible. Con más dificultades siempre se encuentra la pregunta de cómo se aplicaron y eventualmente adaptaron las normas romanas en la zona de contacto de las misiones más remotas.

Este tema, la práctica concreta de la ley, se expresa en los debates de las congregaciones del Paraguay. En un postulado del año 1626 se propusieron unas normas que habrían tocado sustancialmente el marco puesto por la bula “*Altitudo Divini Consilii*”. La mayoría de los congregados pidió que no solamente los indios varones, sino también las mujeres indias pudieran dejar los esposos/las esposas anteriores para contraer otro matrimonio después del bautismo, especialmente cuando ninguno de los esposos/las esposas anteriores había recibido el bautismo (ARSI Congr. 61, f.278v). La mayoría de los solicitantes aceptó el rechazo del padre general (ARSI Congr. 61, f.283r), pero una minoría presentó la misma petición en varios memoriales particulares seis años más tarde con nuevos argumentos:

[E]l P[adr]e Nicolas Duran siendo Pr[ovinci]al de la dicha Prou[inci]a hyzo ordenacion que los P[adr]es Missioneros, en los Matrimonios de los Indios que se Reducen, sigan la opinion, de que los dichos Infieles no tubieren con las Mugerres contrato n[atur]al, sino tan solam[en]te las tenian como mancebas, pues las toman con animo de dexarlas, y toman otras qu[and] o les pareciera como lo tienen aueriguado los P[adr]es Missioneros mas antiguos, lo qual facilita mucho su conuersion. Dessean que V[uestra] P[aternalidad]d confirme esta ordenacion del P[adr]e Nicolas Duran y mande que todos la guarden porque no haya diuersidad de opiniones en esa (ARSI Congr. 63, f.304v).

Así argumentaron, basados en la legislación anterior, que no cada tipo de convivencia constituía un ‘contrato natural’. El general Vitelleschi reconoció este tipo de argumentación, concediendo que los padres del Paraguay podían remitirle algunas propuestas “despues de auerlo communicado con personas doctas y de experiència en el trato de los indios, en especial en el modo con que hacen sus matrimonios siendo gentiles”. Después de este tipo de consulta, el provincial debería ordenar lo conveniente, y eso “se obserue, sin que pueda ningun particular hablar mas en ello, sino que se conforme con el orden del sup[er]ior” (ARSI Congr. 63, f.306v). De este modo, la facultad de tomar decisiones en un asunto bien definido se trasladó del centro, la curia de la Compañía en Roma, a la periferia, el Paraguay. Por el amplio margen de tolerancia aumentaba el riesgo de que ciertas decisiones fueran en contra de las disposiciones papales. Los destinatarios de la decisión del general no quisieron manejar una libertad tan grande e inesperada. En la próxima ocasión, en 1637, los padres pidieron en otro memorial particular una decisión del general mismo para terminar con los debates graves dentro de la provincia:

Ultimam[en]te se pide a V[uestra] P[aternalidad] se sirua mandar se señalen algunos Padres doctos que averiguen el punto de los matrimonios de los indios, de n[uest]ras Reduções y uean los pareçeres y raçones que ay en pro, y en contra y de una uez quede determinado Por V[uestra] P[aternalidad] lo que se debe guardar, por que no aya diversidad en cosa tan grave (ARSI Congr. 67, f.226r).

Pero después de este intento, el general tampoco tomó una decisión final, porque no quiso poner en Roma unas reglas lejos de la realidad paraguaya. Viéndose como mero

intercesor en las causas de las misiones paraguayas, no pensó en nombrar los “Padres doctos”, pero amplió las informaciones en el Paraguay al mandar una respuesta de la Santa Sede sobre el matrimonio de Indios y “los pareceres de los P[adres] del Colleg[i]o Romano y de las personas doctas de las Prouinçias de España” (ARSI Congr. 67, f.228r). De esta manera se logró una solución unánime, porque no se debatió más este tema ni en los postulados ni en los memoriales particulares.

Este asunto particular muestra que otra vez la curia deja una decisión fundamental a los padres del Paraguay que al principio prefieren una norma romana, probablemente para terminar con un disenso interno en el Paraguay. Para encontrar una solución, en este caso no basta el saber local de los jesuitas misioneros, porque ellos piden más informaciones teológicas y papales. Las soluciones aplicadas no necesariamente corresponden con las normas papales, interesantemente a sabiendas del general. Entonces ni la legislación española ni la legislación papal significaba un sistema total y completo de normas, sino un fondo de posibilidades que se adoptaron en cierta casuística según las circunstancias concretamente dadas.

¿La opción unánime por el indio? Fuentes de discordia entre los jesuitas del Paraguay

Ya a mediados del siglo xvii se mostraron fuerzas centrífugas en la provincia del Paraguay. Especialmente en las reducciones guaraníicas, los misioneros anhelaban establecer estándares especiales para sus pueblos, porque la vida cotidiana y la realidad social diferían notablemente de los centros coloniales como Córdoba de Tucumán, Asunción y Buenos Aires. Las fuerzas centrífugas se manifestaron primero en diversos privilegios concedidos a las reducciones; luego, como se verá en lo siguiente, en una oposición interna contra el Tratado de Madrid (1750).

Los privilegios afectaban la administración de las reducciones, las reglas propias para las reducciones, la distribución y la formación de los misioneros y, finalmente, la representación política y la carga laboral de ellos. En cuanto a la administración, en 1632 los misioneros pidieron equiparar su superior con los rectores de un colegio. El motivo para tal solicitud fue esencial. Los misioneros opinaban “que los subditos [en las misiones] son en num[er]o y qualidad, mas, y mas graues que los que de ordin[ari]o se hallen en los demas coll[egi]os de la dicha Prou[inci]a”. El general aprobó esta petición. Paralelamente, los misioneros reclamaban la administración directa de sus finanzas, porque sospechaban que el provincial los privaba a ellos de una parte de la limosna real (ARSI Congr. 63, f.304). Esta administración de las reducciones tenía sus ventajas. Así, debido al rápido crecimiento de las reducciones, se introdujo un segundo superior de misiones en 1694 (ARSI Congr. 84, f.118r).

También a partir de 1632, los misioneros de la región norte del Paraguay propusieron la introducción de reglas específicas para las misiones:

Que atento que el Gouierno de las dichas Reduct[ion]es hà de ser diuerso en muchas cosas que el ordin[ari]o de las otras casas y coll[eg]ios, V[uestra] P[aternal]ida[d] les de Reglas, y estatutos acomodados à su Gouierno, y buena direction (ARSI Congr. 63, f.304r).

El general Vitelleschi contempló la propuesta con cuidado y la aceptó solamente bajo dos precondiciones: por un lado, la congregación provincial misma debía aceptar las reglas preparadas por dos misioneros experimentados; por otro lado, también el general quería aprobar estas reglas. Estos proyectos quedaron en la nada, pues “todos los Padres misioneros”, pero solamente “muchos [padres] de la Prouincia” aprobaron las reglas específicas (ARSI Congr. 67, f.225r). Por falta de una mayoría absoluta entre los padres de la provincia, en esta ocasión no se establecieron reglas específicas para las misiones.

Las reducciones guaraníicas gozaron de ciertas ventajas en la distribución de los misioneros. Varias veces, algunos padres del Paraguay pidieron exitosamente el envío de misioneros a los pueblos de los guaraníes (ARSI Congr. 61, f.254r; 71, f.222v, 225r; 77, f.302v). Para no cargar demasiado las cuatro provincias españolas, el general Caraffa ordenó que sólo un tercio de los misioneros tendría que ser de España (ARSI Congr. 71, f.221r, 214). Para recibir los misioneros más rápidamente en las reducciones de guaraníes, la tercera congregación provincial (1620) logró que los jesuitas jóvenes pudieran pasar su último año de la probación ya en las misiones, y no, como era costumbre, en el colegio de Córdoba de Tucumán o en Asunción (ARSI Congr. 61, f.246v-247r). Esta regla, luego aprobada en Roma, fue un fracaso, porque el trabajo en las reducciones junto con el fin de los estudios era demasiado para los jóvenes. Por eso volvieron a las costumbres anteriores (ARSI Congr. 63, f.306v-307r).

El último campo temático de los privilegios misioneros tocó la representación política y la carga laboral. La representación política se dividió en dos niveles, el de la provincia y el de las relaciones con la curia jesuítica en Roma. Ya el general Claudio Aquaviva había decretado una participación mínima de los misioneros: por lo menos la mitad de los rectores y de los consultores del provincial tenían que tener experiencia larga en las misiones, y también el procurador provincial o por lo menos un socio suyo tenía que seguir los mismos criterios para garantizar una información completa en Roma (ARSI Congr. 67, f.233v). Dos intentos para reafirmar la participación misionera en pleno siglo XVIII no tuvieron éxito: en 1717, la congregación provincial misma rechazó la solicitud de un misionero que de los dos procuradores provinciales, por lo menos uno tenía que haber sido misionero (ARSI Congr. 88, f.339v). Lo mismo pasó con una solicitud en el año 1762 según la cual se tenía que mandar un “Procurator Missionarius” especial a Roma cuando ambos procuradores provinciales no eran misioneros (ARSI Congr. 92, f.166r). Ni siquiera se aceptó un “Consultor Missionarius” extraordinario

del provincial, procedente de las misiones guaranícas (ARSI Congr. 92, f.164v). Las estrategias para bajar la carga laboral, especialmente las misas obligatorias, eran más exitosas. Propuso un memorial particular de 1663:

Los Padres de las doctrinas que aquella Prouincia tiene como Parocos que son de aquellos pobres yndios dicen por viuos, y difuntos muchas missas, por no auer otros sacerdotes en nuestras doctrinas, sino solos los de la Comp[añí]a de Jesus, con esta carga, se uen muy apretados para poder cumplir con las missas de la Regla, y las extraordinarias que van de Roma, por fundadores, y bienhechores, suplica el Procurador en nombre de los P[adre]s de las doctrinas, se digne nuestro P[adr]e G[enera]l de releuerlos de esta carga, y obligacion, para que puedan ayudar con sus missas a sus pobres feligreses, y les queden algunos para necesidades ocurrentes (ARSI Congr. 77, f.302r).

Hasta 1750, este privilegio se prolongó varias veces (ARSI Congr. 90, f.208r). Luego, aparte de la discusión sobre los privilegios de los misioneros a mediados del siglo XVIII, estos se formaron como un grupo particular dentro de la Orden. El motivo principal para este desarrollo era la oposición contra el Tratado de Madrid, firmado el 13 de enero de 1750. El tratado entre Fernando VI de España y João V de Portugal corrigió el Tratado de Tordesillas (1494). De hecho, los colonos brasileños ya habían traspasado el meridiano de Tordesillas en muchas ocasiones, y el nuevo tratado tenía que fijar el status quo de las posesiones (“uti possidetis”). Una tropa binacional tenía la tarea de marcar exactamente la nueva frontera entre las posesiones portuguesas y españolas del nuevo orbe. En un sólo caso el tratado no respetó el estado actual. El fuerte de Colonia del Sacramento, ubicado en la desembocadura del Río de la Plata en frente de Buenos Aires y en este momento tenido por tropas portuguesas, se dejó a los españoles. En cambio, las siete reducciones de guaraníes, ubicadas en la orilla izquierda del Río Uruguay, es decir en el margen oriental de la provincia jesuítica del Paraguay, tenían que pasar a manos de los portugueses. El tratado reguló la emigración de la población indígena de los siete pueblos. Cedió a los misioneros jesuitas un año para instalar los feligreses y todos sus bienes móviles en la orilla española del Río Uruguay (Martens 1802: 353).

El preposición general de este entonces, Visconti, reconoció claramente que tenía que aceptar sin demora todos los artículos del Tratado de Madrid para evitar todo tipo de sospecha de desobediencia y para contentar a los reyes absolutistas. Por eso mandó un comisario general plenipotenciario al Paraguay para controlar y vigilar la migración de los siete pueblos. Este comisario jesuita, Lope Luis Altamirano, llegó el 20 de febrero 1752 a Buenos Aires. Con el mismo barco entraron los dos comisarios que encabezaban la tropa de demarcación en la región del Río de la Plata, el criollo peruano Gaspar de Munive, Marqués de Valdelirios, por parte de los españoles y Gomes Freire de Andrade, hasta la fecha gobernador de Rio de Janeiro, por parte de los portugueses (Kratz 1954).

Lope Luis Altamirano fue el representante inmediato del general mismo. Por eso, no superó solamente a los superiores en la misiones en la jerarquía de la Orden sino también al provincial. Los jesuitas en el Paraguay no estaban acostumbrados a este gobierno centralizador, ajeno a las decisiones consultativas de las congregaciones provinciales. En una consulta provincial en abril del año de 1751, solamente el provincial Querini y un cura, supuestamente el padre Carlos Tux de la reducción de San Nicolás, apoyaron la transmigración inmediata y las órdenes del padre general. Pero todos los misioneros restantes mantuvieron la esperanza de una modificación o anulación del Tratado de Madrid. Por eso tardaron en la transmigración de los guaraníes y mostraron varias estrategias de desobediencia abierta (Quarleri 2009).

El procurador de provincia Carlos Gervasoni, enviado en 1750 a Europa, escribió varias cartas al procurador de Indias y al ministro Carvajal para promover la anulación del tratado. Cuando las cartas no surtieron ningún efecto, Gervasoni distribuyó dos panfletos en toda la Península Ibérica por el mismo motivo. Lo único que logró fue un escándalo y el propio destierro de todos los dominios de España en 1756 (García 1930: 289s). Otros misioneros, como el padre José Cardiel, opinaban sobre la transmigración proyectada que “para saber que no obligan los preceptos de nuestro Padre General basta saber la doctrina cristiana” (García 1930: 211). La carta en la que Cardiel escribió al Marqués de Valdelirios “que ni en Turquía ni en Marruecos se cometería injusticia tan notoria como la contiene el tratado y otras proposiciones de este jaez” se interceptó dentro de la Orden (García 1930: 226).

Paralelamente a estas discusiones internas de la Compañía de Jesús, el ejército unido de los españoles y portugueses combatió una sublevación indígena contra el Tratado de Madrid. En una primera campaña en 1753, los indígenas liderados por los soldados indígenas José (Sepé) Tiarajú y Nicolás Ñeengirú vencieron a las tropas europeas mal preparadas. En la segunda campaña, muerto ya José Tiarajú, los españoles y portugueses destruyeron las milicias de los guaraníes. En la batalla decisiva de Caaíbaté, el 10 de febrero de 1756, encarcelaron a Nicolás Ñeengirú (Fechner 2010).

Con este ejemplo finalmente se esclarece que ni siquiera los jesuitas en la zona de contacto del Paraguay tenían una postura unánime en muchas preguntas jurídicas. Además, se puede observar una subdivisión en varios grupos, entre ellos un grupo misionero, que en la situación extrema de la guerra guaraníica requiere el disenso abierto con la curia jesuítica en Roma.

Resumen y perspectivas

Las discusiones dentro de la Compañía de Jesús se ven muy claramente en los debates sobre la posición social y jurídica de los indios reducidos. En el trasfondo corre siempre el concepto de la inculturación, propuesta ya en tiempos de Ignacio de Loyola, pero

continuamente discutido, predominantemente en las congregaciones provinciales de la misma Compañía de Jesús. No había un sólo modo de hablar sobre los indios, sino numerosas discrepancias entre los jesuitas. Concretamente en el debate sobre el papel de la misión dentro del catálogo de las tareas de la Orden se puede ver que los jesuitas en el Paraguay se dividieron en un grupo misionero y un grupo de religiosos en los centros coloniales con un punto culminante en una sublevación indígena, la llamada guerra guaraní, cuando también gran parte de los jesuitas en el Paraguay declaró el disenso abierto con Roma.

La rica documentación de las congregaciones provinciales de los jesuitas en el Paraguay revela la evolución de estas discusiones a largo plazo. En los debates de esta institución gremial y consultativa por antonomasia se puede analizar la práctica jurídica, es decir la aplicación de las normas. Pero esta 'aplicación', tomando en cuenta las propuestas metodológicas de una 'nueva' historia de la administración, no quiere decir que los preceptos elaborados en el centro –en Roma– se realizaran en un territorio jurídicamente homogéneo, porque ni las normas de la legislación española ni las bulas papales eran normas absolutamente estrictas. Al contrario, se dejaron libres unos espacios de interacción entre indígenas, misioneros y las autoridades religiosas para desarrollar costumbres regionales y decisiones particulares. Solamente en unos casos el general enfatizó un espíritu unificador de la Orden, en otros dejó las decisiones a los padres en el Paraguay. Puntualmente, ni siquiera los padres mismos querían solucionar la cuestión en debate, porque la habían presentado al general por disensos internos. La tendencia casuística no creó solamente soluciones específicas para el Paraguay, sino también la voluntad misionera de establecer normas especiales para la región periférica de las misiones.

Profundizando el tema de la administración de la Compañía de Jesús y de la toma de decisiones, hay que seguir con la relación entre las provincias jesuíticas para entender la importancia de problemas comunes –como las relaciones con los encomenderos y el aprendizaje de lenguas indígenas– y de cierto tipo de competencia entre las provincias cuando se piensa en lograr el número más grande posible de nuevos misioneros. Para comprender la regionalización de las normas y las estrategias de los jesuitas, en el futuro hay que analizar unos enfoques concretos de la documentación administrativa y jurídica de las demás Órdenes misioneras.

Referencias bibliográficas

Fuentes históricas

(*ARSI Congr.* = *Archivum Romanum Societatis Iesu*, Sección “Congregationes”).

Decreta

- 1893 Decreta Congregationum Generalium Societatis Iesu. En: *Institutum Societatis Iesu*, vol. 2, Firenze: Typogr. a Ss. Conceptione, 147-449.

Formula

- 1893 Formula Congregationis Provincialis [1573]. En: *Institutum Societatis Iesu*, vol. 2, Firenze: Typogr. a Ss. Conceptione, 237-241.

García, Rodolfo (ed.)

- 1930 *Documentos sobre o Tratado de 1750*, Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, 70. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Saúde Pública.

Hernández, Francisco Javier (ed.)

- 1879 *Colección de bulas, breves y otros documentos relativos a la iglesia de América y Filipinas*, vol. 1. Bruxelles: Impr. de A. Vromant.

Martens, George Frederic de (ed.)

- 1802 Tratado de Madrid. En: *Supplément au recueil des principaux traités d'alliance, de paix, de trêve, de neutralité, de commerce, de limites, d'échange etc.* [...], vol. 1. Göttingen: Henri Dieterich, 328-371.

Sepp, Anton

- 1696 *Reisebeschreibung [...] und Kurtzer Bericht der denckwürdigen Sachen selbiger Landschafft [Paraguay]/ Völkern/und Arbeitung der sich alldort befindenten PP. Missionariorum [...]*. Nürnberg: Joh. Hoffmann.

Literatura secundaria

Aznar Gil, Federico R.

- 1990 El impedimento matrimonial de parentesco por consanguinidad en los concilios y sínodos indios (s. XVI). En: Saranyana, Josep-Ignasi et al. (eds.): *Evangelización y teología en América (siglo XVI)*. X Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra, 1. Navarra: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 451-486.

Borges Morán, Pedro

- 1977 *El envío de misioneros a América durante la época española*. Salamanca: Universidad Pontificia.

Borja Medina, Francisco de

- 1992 *Ignacio de Loyola y la 'limpieza de sangre'*. En: Plazaola, Juan (ed.): *Ignacio de Loyola y su tiempo*. Bilbao: Mensajero, 579-615.

Coello de la Rosa, Alexandre

- 2011 El Estatuto de Limpieza de Sangre de la Compañía de Jesús (1593) y su influencia en el Perú Colonial. *Archivum Historicum Societatis Iesu* 80: 45-93.

- Correia-Alfonso, J.
 1992 Ignatius and Indian Jesuit vocations. En: De Souza, Teotónio R. & Charles J. Borges (eds.): *Jesuits in India in historical perspective*. Macao: Instituto Cultural de Macau, 73-82.
- Duve, Thomas
 2008 *Sonderrecht in der Frühen Neuzeit. Studien zum ius singulare und den privilegia miserabilium personarum, senum und indorum in Alter und Neuer Welt*. Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Fechner, Fabian
 2010 Gegen Ungläubige und 'Mamelucken' – Die Rolle der Guaranímilizen in der Jesuitenprovinz Paraguay (1641-1768). En: Bergien, Rüdiger & Ralf Pröve (eds.): *Spießler, Patrioten, Revolutionäre. Militärische Mobilisierung und gesellschaftliche Ordnung in der Neuzeit*. Göttingen: V & R Unipress, 163-178.
- Friedrich, Markus
 2011 *Der lange Arm Roms? Globale Verwaltung und Kommunikation im Jesuitenorden 1540-1773*. Frankfurt a. M./New York: Campus.
- Haas, Stefan & Mark Hengerer
 2008 Zur Einführung. Kultur und Kommunikation in politisch-administrativen Systemen der Frühen Neuzeit und der Moderne. En: Haas, Stefan & Mark Hengerer (eds.): *Im Schatten der Macht. Kommunikationskulturen in Politik und Verwaltung 1600-1950*. Frankfurt a. M./New York: Campus, 9-22.
- Kratz, Guillermo
 1954 *El tratado hispano-portugués de límites de 1750 y sus consecuencias. Estudio sobre la abolición de la Compañía de Jesús*. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu.
- López-Gay, Jesús
 2001 Misionología, IV. Vocaciones indígenas. En: O'Neill, Charles E. & Joaquín María Domínguez (eds.): *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico-temático*, vol. 3. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu/Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2705.
- Meier, Johannes & Fernando Amado Aymoré
 2005 *Jesuiten aus Zentraleuropa in Portugiesisch- und Spanisch-Amerika. Ein bio-bibliographisches Handbuch*, vol. 1: Brasilien (1618-1760). Münster: Aschendorff.
- Milhou, Alain
 1994 Die Neue Welt als geistiges und moralisches Problem (1492-1609). En: Pietschmann, Horst (ed.): *Handbuch der Geschichte Lateinamerikas*, vol. 1: Mittel-, Südamerika und die Karibik bis 1760. Stuttgart: Klett-Cotta, 274-296.
- Morales, Martín M.
 1998 Los comienzos de las reducciones de la provincia del Paraguay en relación con el derecho indiano y el Instituto de la Compañía de Jesús. Evolución y conflictos. *Archivum Historicum Societatis Iesu* 67: 3-129.
- Müller, Michael
 2006 Die Jesuiten (SJ). En: Jürgensmeier, Friedhelm & Regina Elisabeth Schwerdtfeger (eds.): *Orden und Klöster im Zeitalter von Reformation und katholischer Reform 1500-1700*, vol. 2. Münster: Aschendorff, 193-214.

- Pavone, Sabina
2007 *Los jesuitas desde los orígenes hasta la supresión*. Buenos Aires: Libros de la Araucaria.
- Quarleri, Lía
2009 *Rebelión y guerra en las fronteras del Plata. Guaraníes, jesuitas e imperios coloniales*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Schlieben-Lange, Brigitte
1999 Missionarslinguistik in Lateinamerika. Zu neueren Veröffentlichungen und einigen offenen Fragen. *Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik* 116: 34-100.
- Schmidt, Kurt Dietrich
1957 Bücherkunde und Anmerkungen. En: Böhmer, Heinz: *Die Jesuiten, auf Grund der Vorarbeiten von Hans Leube neu hg. von Kurt Dietrich Schmidt*. Stuttgart: Koehler, 258-278.
- Specker, Johann
1953 *Die Missionsmethode in Spanisch-Amerika im 16. Jahrhundert mit besonderer Berücksichtigung der Konzilien und Synoden*. Schöneck-Beckenried: Administration der Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft.
- Strobel, Ferdinand
1976 Die Gesellschaft Jesu in der Schweiz. En: Bruckner, Albert (ed.): *Helvetia Sacra*, vol. 7: Der Regularklerus. Basel: Helbing & Lichtenhahn, 5-609.
- Telesca, Ignacio
2009 *Tras los expulsos. Cambios demográficos y territoriales en el Paraguay después de la expulsión de los jesuitas*. Asunción: Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica.
- Wilde, Guillermo
2009 *Religión y poder en las misiones de guaraníes*. Buenos Aires: SB Editorial.
- Zubillaga, Félix
1947 Instrucción de S. Francisco de Borja al primer provincial de Nueva España (1571). Métodos misionales. *Studia Missionalia* 3: 155-206.